

LEIS NÃO ESCRITAS UNWRITTEN LAWS*

FRANCISCO MARSHALL**

Resumo:

Analisa-se a dimensão histórica e cultural das leis não escritas nas sociedades antigas, e o caso específico deste fenômeno na Grécia arcaica e clássica. Por meio de análises tópicas das tragédias Édipo Tirano e Antígona de Sófocles, identificam-se os componentes fundamentais de uma dimensão cultural, política e jurídica complexa, em que as leis não escritas possuem identidade diante de um mundo histórico determinado por leis escritas. A análise do relacionamento entre leis escritas e não escritas permite apurar as modalidades complexas com que se articulava direito e sociedade no apogeu da democracia clássica, em Atenas no século V a.C.

Palavras-chave:

Leis não escritas; democracia clássica; Sófocles; Édipo; Antígona;

Abstract

This paper analyses the historic and cultural dimensions of the unwritten laws in the ancient societies, and the specific circumstances of this phenomenon in archaic and classical Greece. After the topic interpretation of the tragedies Oedipus Tyrannos and Antigone, the main components of a cultural, political and juridic dimension are identified, in a world where the unwritten laws have their identity within a historical world determined by written laws. The analysis of the relationship between written and unwritten laws allows the perception of the complex ways articulating law and society in the climax of classical democracy, Athens in the V century B.C.

* ARTIGO RECEBIDO EM 07-04-2011 E APROVADO EM 29-04-2011.

** Professor do Departamento e PPG História IFCH-UFRGS e do PPG - Artes Visuais IA-UFRGS, Coordenador do Núcleo de História Antiga – IFCH-UFRGS: <http://www.ufrgs.br/antiga>. Endereço eletrônico: marshall@ufrgs.br.

Keywords:

Unwritten laws; classical democracy; Sophocles; Oedipus; Antigone

Dedicatória a Manuel Bouzon (1933-2006): acima ou à margem dos códigos escritos, antes ou a despeito da existência da escrita, os antigos zelavam por patrimônios de leis sagradas, leis não escritas. Entre elas, o respeito à ancestralidade, o zelo hospitaleiro e a garantia de piedade. Patrono do rigor acadêmico em História Antiga, hóspede cordial e generoso, venerado e respeitado por todos os amigos, alunos e colegas, o prof. Manuel Bouzon realizou uma das trajetórias mais significativas em História Antiga no Brasil. Foi o primeiro e melhor tradutor do Código de Hammurabi (2003) e das Leis de Eshnunna (1981), entre muitos ensaios de grande valor¹. Neste artigo uma homenagem por seus altos valores acadêmicos e morais, tornados palpáveis pela grandeza do intelecto e pela graça da amizade.

O surgimento da escrita nas civilizações antigas significou um monumental conjunto de conflitos e superações, em que diversas tradições redefiniram-se face às novas condições da vida histórica, o mundo da cidade e da escrita. Esta passagem, que compreende uma série de processos técnicos, econômicos, políticos, religiosos, cognitivos, iconológicos e simbólicos, atualizou os parâmetros de convívio comunitário, projetou novas classes sociais e novos recursos educacionais, deu sustentação ao Estado e posteriormente permitiu reformá-lo. O advento da escrita, ocorrido de modo assincrônico nas várias regiões, produziu novos sentidos de saber e de tempo, e transformou e segue transformando a humanidade. No mundo antigo, nos diferentes contextos em que a escrita se desenvolveu e nas variadas condições sociais deste evento, podemos observar como os processos de letramento atingiram cada comunidade e monitorar as diferentes questões surgidas em cada situação histórica particular². Entre a

¹ Cf. As traduções publicadas: O Código de Hammurabi. Petrópolis: Vozes, 2003; Contratos pre-Hammurabianos do reino de Larsa. Porto Alegre, Edipucrs, 2000; Uma coleção de direito babilônico pré-hammurabiano. Leis do reino de Eshnunna. Petrópolis: Editora Vozes, 2001; As Leis de Eshnunna. Petrópolis: Editora Vozes, 1981. Na produção de artigos, cf. Lei, Ciência e Ideologia na Composição dos 'Códigos' Legais Cuneiformes. CADMO. LISBOA: v.3, p.21 - 47, 1993; O direito à propriedade fundiária na antiga babilônia até o império de Hammurabi. Revista de Direito Imobiliário Irib. São Paulo, v.51, p.179 - 202, 2001; Lei e Direito nas Coleções Legais do Antigo Oriente. Direito Estado e Sociedade. Departamento de Direito da Puc, v.19, p.65 - 96, 2001; O Código de Hammurabi e as Legislações Predecessoras. Revista Jurídica Cejam Usam. RIO DE JANEIRO/RJ, v.1, n.2, p.26 - 35, 1986; Lev 19, 23-35 suas implicações no direito cuneiforme. Atualidade Teológica. Rio de Janeiro, v.6, n.10, p.51 - 72, 2002; Origem e natureza das coleções do direito cuneiforme. Revista Justiça História. Porto Alegre, v.2, n.3, p.17 - 54, 2002.

Mesopotâmia e o Egito, entre Creta e Tiro, entre Atenas, Roma e Alexandria, a presença e a ampliação do uso da escrita representou diferentes tipos de mudança social, seja estruturando o Estado, produzindo maior eficiência econômica ou municiando elites, ou, por outro lado, corroendo autoridades tradicionais e impulsionando a democracia, provocando a crise do mito ou preservando-o sobre novo suporte, estimulando as artes ou gerando novos ofícios nas cortes e cidades. Neste artigo, examinaremos uma destas problemáticas, situada no campo social do pensamento jurídico: a persistência de uma tradição de leis não escritas em uma sociedade altamente letrada, como Atenas em meados do século V a.C..

O campo social das leis não escritas envolve relações familiares e políticas, entre indivíduo e sociedade, e inclui no argumento jurídico e político os campos da moralidade e da piedade. A permanência e a reivindicação de leis não escritas dizem respeito à morfologia histórica das fontes do poder e do direito, à redação e aplicação de leis no exercício judiciário e/ou político, ao espaço e alçada dos tribunais, aos limites e impasses da palavra escrita e à presença de referenciais transcendentais, não escritos, balizando o universo social da palavra fixada. Na história jurídica dos povos antigos, seja na cidade mesopotâmica de Eshnunna (c. 1930 a.C.), na Babilônia de Hammurabi (séc. XVIII a.C.) ou na Grécia de Sólon (séc. VI a.C.) e de Aristóteles (séc. IV a.C.), a passagem para uma cultura escrita e a produção de códigos produziu efeitos políticos imediatos, sincrônicos, mas desencadeou tradições de escrita e pensamento de longo curso, que sobreviveram até os dias atuais. Coladas ao mundo da escrita, as leis não escritas demarcam o território jurídico, moral e religioso com noções que o transcendem, mas que, ainda assim, se fazem presentes em diversas situações relevantes do cotidiano histórico. Ao considerar o universo antitético da lei não escrita, indiciam-se os limites, insuficiências, conflitos e complementaridades produzidos a partir do desenvolvimento social da escrita e sua aplicação judiciária. Não é seguro que se trate de universos complementares, em relação de alteridade; podem mais facilmente serem universos excludentes, em colisão dramática ou trágica, produtoras de tensões na vida social que se refletem na expressão cultural.

As leis não escritas, por referirem conteúdos que nem sempre se deixam inscrever nas formas ordenadas da cidade e do Estado, costumam expressar valores tradicionais,

² Para o mundo mesopotâmico, cf. especialmente os estudos de Bottéro, Morrison, e Herrenschildt (1995); Para as epistemologias e conseqüências do letramento, cf. Vigotsky (1987), Havelock (1996) e Goody (1985); o painel completo do fenômeno da escrita no mundo clássico está no excelente *Ancient Literacy*, de William Harris (Cambridge, 1989).

transmitidos como conteúdo religioso ou moral, exortando comportamentos cuja natureza e propriedades escapam ao desígnio dos códigos. Por que razão estes conteúdos escapam ao rigor codificador? Qual seu grau de intangibilidade, que inibe ou impede deixar-se grafar, qual seu mistério sagrado e prerrogativas políticas? Há situações em que princípios morais aparentemente intangíveis se deixam fixar e assumem grande autoridade, tal como no caso do decálogo hebraico – mesmo que após sua obtenção se tenha preservado, paralelamente, uma sabedoria não escrita, oral, sacerdotal, moral, posteriormente codificada na talmud³. Afora situações como a da tradição hebraica, da existência de uma divindade letrada em meio a uma comunidade que concedeu valor jurídico e político a uma legislação sobre matéria moral e piedosa, os conteúdos religiosos e morais tendiam, no mundo antigo, a cristalizar-se em tradições orais, relativamente simples em sua expressão e nucleadas em poucos preceitos, transmitidos em longo curso e dotados de grande autoridade e prestígio. Trata-se de valores morais designando atitudes humanas elevadas, como o respeito aos anciãos, pais e parentes, a acolhida a suplicantes, a piedade religiosa.

É bem provável que, devido a sua generalidade, a sua essencialidade e ao suporte oral, os códigos não escritos contenham princípios éticos compartilhados entre diferentes culturas no mundo antigo, e que tenham sido ótimos veículos, comunicando diferentes ambientes históricos e aproximando tradições culturais aparentemente distantes. Estaria aí mais um elo de comunicação entre oriente e Grécia? Em caso positivo, isto resulta em possibilidades fecundas em termos de história comparada e de esclarecimento sobre os diferentes contextos – por exemplo, babilônico e ateniense. Esta condição de generalidade, essencialidade e oralidade permite que os códigos não escritos produzam efeitos também no longo curso histórico e espacial, entre o mundo antigo e a modernidade, entre o Mediterrâneo e as sociedades coloniais mundo afora, inclusive a nossa, no Brasil meridional.

Essas condições culturais ganham especial relevo quando consideramos, contrastivamente, que uma das principais aplicações da escrita no mundo antigo foi a produção de códigos escritos, com os quais se afirmam o Estado. A fixação da lei na pedra, sua provável pré-elaboração em outros suportes, sua determinação e sua divulgação, com todos os atos de manufatura e de poder aí implicados, envolve circunstâncias sociais em que se afirmam as

³ O Talmud, compilado em Sephoris (Zípori, II) pelo rabino Simeon Lakish no século III d.C., registra um conjunto de preceitos transmitidos oralmente desde a época mosaica (a mishnah), compreendendo interpretações sacerdotais e fórmulas atribuídas diretamente a Moisés (i.e., a Jeová), que teria recebido estes ensinamentos juntamente com as tábuas da lei, in illo tempore.

vontades e possibilidades do poder soberano. No mundo mesopotâmico, a escrita cooperou, em grande medida, para a afirmação e a propaganda de formas de poder autocráticas, consagradas na autoria e difusão dos monumentos escritos; deve-se considerar que, além do conteúdo do texto, a produção e difusão do documento, da sua composição e ditado até o entalhe da pedra e seu transporte e afixação em local público, diversos atos e instâncias cooperam na reverberação da mensagem central: a ordem do soberano, ou melhor, a ordem divina, chancelada pelo soberano, circulando entre os homens e demarcando a paisagem física e moral.

Na Grécia antiga, a relação entre saber, escrita e soberania fez da escrita das leis um assunto comunitário, político em sentido clássico; adotada pelas cidades gregas no momento em que estas se tornavam pólis, a escrita foi utilizada como ferramenta emancipatória da comunidade, e utilizada para conferir precisão a norma e, assim, permitir sua aplicação e disputa, mas também para ampliar a competência autoral, doravante compartilhada por toda a comunidade de cidadãos, em detrimento da aristocracia outrora legiferante. O advento da escrita atingiu centralmente as prerrogativas judiciais e religiosas dos basileis (reis-juizes), que arbitravam fiados em tradições de prestígio e sacralidade. Por outro lado, o advento da escrita política (constitucional e judiciária) foi simultâneo à difusão de seu emprego no campo poético, técnico e administrativo. Embora não se deva superestimar a magnitude da cultura literária, nem jamais supor seu predomínio sobre formas orais e visuais da tradição, a escrita na Grécia teve uso muito estratégico desde os primórdios, especialmente entre a elite intelectual e política. O filósofo Heráclito de Éfeso depositou seus aforismas escritos em um livrinho, no templo de Ártemis em Éfeso, e as cidades passam a gravar, publicar e armazenar em pedra e em bronze as suas leis e as deliberações de assembleias.

Esta diferença essencial no sentido político do uso da escrita entre oriente mesopotâmico e Grécia arcaica e clássica, opondo propaganda autocrática e ferramenta democrática, implica em igual diferença comparativa quanto ao valor e as funções da tradição não-escrita. No caso grego, esta possui sua identidade e características; é designada com um nome indexador, facilmente reconhecido: *ágraphoi nómoi*, leis não-escritas. As *ágraphoi nómoi* devem ser consideradas, paralelamente à bem conhecida e estudada história política clássica, como um tema importante da vida histórica helênica. Paradoxalmente, podemos conhecer as leis não escritas (*ágraphoi nómoi*) gregas por meio de documentos escritos, em que se percebem as peculiaridades da expressão documental e da realidade cultural deste

componente precioso da sociedade clássica e aspectos vitais da história do direito e das sociedades antigas. É o que se lê a seguir, em análises do texto do tragedista Sófocles, uma das autorias mais substantivas de toda a história da cultura e intensamente conectado com a realidade de seu tempo, a qual pauta seu vocabulário e preocupações de modo preciso e enigmático. A tragédia grega é uma reflexão humanística sobre as dimensões mais relevantes da condição humana e sobre a sociedade, considerando memória e história e atualizando o conhecimento da tradição no universo sincrônico ático. Ao lê-la, encontramos matéria social e jurídica exuberante, fazendo com que sua análise permita a compreensão de um dos mais graves e densos processos da história da humanidade⁴.

Sófocles e as leis não escritas (ágraphoi nómoi)

A dramaturgia de Sófocles (497-406 a.C.) consagra uma forma elevada de piedade religiosa, sustentando a visão de um mundo regido por forças numinosas, que se revelam enigmaticamente em destinos regidos por complexos caminhos em que se manifesta o poder divino. Paralelamente, a ordem da cidade e seus costumes serviram-lhe o material semântico e conceitual com que moldou a ação e os discursos trágicos, repletos de questões éticas e políticas. Esta relação complexa entre o sagrado e o histórico aparece em todas as suas tragédias, sobretudo em sua obra prima, o Édipo Tirano, representado originalmente em c. 424 a.C.. Tragédia oracular, o Édipo de Sófocles demonstra a magnificência divina, consumada em um arco de autoridade do sagrado que vai da abertura ao encerramento do drama, mas preserva espaço para que se mimetize no drama uma esfera legal secular e humana, gestada na pólis e atuante como determinação jurídica da ação até o final do drama. Devido a este concurso entre sagrado e histórico, há nesta tragédia dois processos simultâneos de evidenciamento e produção da verdade, assim com duas penas diferentes para os dois tipos de delito que se evidenciam ao final, como responsabilidade de Édipo. O parricídio e o incesto recebem sanção penal auto-infligida nas atitudes do cegamento de Édipo e do suicídio de Jocasta, ao passo que o regicídio produz a proscrição de Édipo e sua condução para o exílio, como efeito de um decreto prolatado pelo soberano no início do drama (vv. 224-54), quando instruiu o processo investigatório para apurar a morte de Laio, o rei assassinado, seu antecessor; este decreto permanece atuante após a anagnórisis (reconhecimento trágico), até o

⁴ Cf. Vernant, J.-P., e Vidal-Naquet, P.. Mito e tragédia na Grécia antiga, São Paulo, Perspectiva, 2002; Meier, Christian. De la Tragédie Grecque comme art politique. Paris. Les Belles Lettres, 1991.

fim do drama, levando ao cumprimento da sentença prevista, com que se encerra o drama. Ao acatar a proscrição e partir, Édipo reconhece que aquele decreto, proferido como um ato legítimo do rei então investido do poder, aliado às vontades e ordens dos Deuses (vv. 242-5) e incluindo uma carga de maldições (vv. 246 ss.), o atingia diretamente. Na proclamação, o alvo (então indeterminado) era o regicida incógnito, que ao final do drama parece evidenciar-se⁵ como sendo ele próprio, Édipo. Talvez induzido pela lógica do mito que o autor e seu público, Sófocles e os atenienses, conheciam (incluindo-se o desfecho da trama), Édipo começa a temer pela força das próprias imprecações logo que, no segundo episódio, surgem os primeiros indícios de que ele pudesse ser o assassino de Laio, quando diz:

“Pobre coitado [Laio]! Parece-me ter arranjado de lançar
sobre mim maldições terríveis, sem saber.” (vv. 744-5)

Ao final do drama, apurados depoimentos, acareadas histórias e evidenciadas responsabilidades, devido ao horror de suas desgraças, Édipo inflige-se a cegueira, do mesmo modo que Jocasta se suicida pelos horrores que percebe ter realizado. O desterro, todavia, só é mencionado após a descrição da mutilação, com referência expressa à imprecação outrora pronunciada, como esclarece o mensageiro do palácio, que acabara de testemunhar o desespero de Édipo:

“(…) seus gritos impuros são-me indizíveis,
diz que vai exilar-se da terra, não mais permanecendo
nos aposentos, sob tal imprecação que ele imprecou.” (vv. 1.289-91)

A imprecação erguida por Édipo atingia não só o responsável pelo crime (regicídio), mas o próprio Édipo, caso estivesse coabitando com o culpado (v. 250 ss.). A força do decreto é novamente lembrada pelo protagonista diante do Coro, em meio a seus pungidos lamentos:

“Nunca mais serão vistos pelos olhos meus
nem cidade, nem muralhas, nem imagens
sagradas dos Deuses, dos quais eu misérrimo,
o melhor homem criado em Tebas,
desprovi a mim próprio, proclamando

⁵ Frederick Ahl viu em todo este processo uma trama conspiratória de Creonte e Tirésias, beneficiários de uma trama que depõe Édipo; este seria inocentado por uma corte ateniense ou moderna, por inconsistência de provas (Ahl, 1991).

para todos expulsar o sacrílego, aquele que
os Deuses revelaram como impuro, gerado por Laio.” (vv. 1.377-83)

O conteúdo punitivo da proclamação visava basicamente a isolar a poluição representada pelo assassino, interditando-lhe a participação na vida social e religiosa da cidade, além de votar-lhe uma vida misérrima (vv. 236-48). A exposição mais precisa da pena reservada ao responsável pelo miasma recua à mensagem de Delfos transmitida por Creonte, segundo a qual a peste cessaria “banindo homem, ou com homicídio novamente lavando homicídio, pois é este sangue que assola a cidade” (vv. 100-1). Na metade do segundo episódio, quando Édipo anuncia que pretende executar Creonte (v. 623) por conspiração, a alternativa do exílio é posta de lado, e logo lembrada de modo contestatório pelo irmão de Jocasta (vv. 639-41); Creonte recusa à condenação a morte, e contrapõe a pena do exílio. Mais tarde, quando Creonte retornar ao drama na cena no êxodo, para arbitrar o destino de Édipo, anunciará que não iria zombar nem reprovar os insultos antes lançados pelo tirano (vv. 1.422-3), mas que pretende encontrar uma alternativa para este à luz da indicação de Apolo (vv. 1.338-45). Reiterando o entendimento já manifestado no segundo episódio, diante da acusação a Creonte, é o próprio Édipo quem apresenta uma lembrança equivocada da sentença, unilateral como havia pretendido para antes condenar Creonte: a morte, e não o exílio. Por isso, Édipo pleiteia pelo exílio junto a Creonte, e, quando escuta que este mandara fazer nova consulta ao Deus (Delfos) quanto ao que fazer, responde aflito:

“Mas aquele já mostrou a todos a sentença:
o parricida, o ímpio que sou, destruir.” (vv. 1.440-1)

Creonte, todavia, insiste em obter uma referência religiosa antes de atuar face a alguém tão visado pelo nume, em um cenário tão gravemente marcado pelo poder divino; além de pretender fundar seus atos em altíssima fonte de saber e de poder (Apolo), Creonte quer que Édipo reconheça o império da divindade, como diz ao ser questionado por Édipo quanto ao porquê da consulta:

“Para que tu agora tenhas fé no Deus.” (v. 1.445)

Ainda que manifeste tal zelo religioso, Creonte termina por conceder a Édipo o exílio antes de ouvir a opinião do Deus. As mensagens divinas aparecem então como um contraponto possível e desejável, mas que não implicam que se suprima a margem de autonomia inerente à existência humana no mundo da pólis. Creonte, por outro lado, fala aí como o soberano investido de um poder de decisão que Édipo não mais detém, um poder pertencente ao mundo da cidade e nela plenamente exercido, podendo, inclusive, dispensar um conselho divino já solicitado. Como se pode perceber neste e em todos os aspectos da estrutura dramática, na tragédia Édipo Tirano, as leis humanas e divinas não têm uma existência excludente; a existência de leis maiores, divinas, não impõe à cidade a negação de suas esferas legais e políticas legítimas. Leis humanas e divinas podem – e mesmo devem – encadear-se perfeitamente, desde que salvaguardada a supremacia divina, a ser reconhecida e interpelada de modo adequado e nos momentos oportunos.

Uma situação muito mais conflitiva entre estes dois âmbitos de ação e legiferação é a que se lê na tragédia Antígona de Sófocles, representada originalmente c. 442 a.C., onde colidem, distinguem-se e se polarizam direito gentílico e direito secular, direito de sanção divina e lei ditada institucionalmente, regulando indivíduo, família e sociedade. Tal impasse não é, de forma alguma, a prova definitiva da incompatibilidade e da exclusão, a negação de um convívio possível entre estes dois âmbitos da lei, do poder e da ação, mas antes a dramatização de uma situação limite e crítica, associada a uma forma crítica de exercício do poder monárquico: o poder autocrático exercido por Creonte na tragédia Antígona. O conflito denunciado na tragédia Antígona tem lugar devido ao uso anômalo de uma das potências jurídicas, em que uma lei possível e legítima em seu âmbito intenta sobrepor-se às mais altas leis, leis não escritas, leis divinas e eternas.

Muito diversamente, Édipo desde o princípio pretendeu agir em estrita obediência ao nume, procurando fundar sua ação investigativa em nome deste e da cidade (vv. 252-4). Sua proclamação na inauguração das investigações reproduz uma prática tradicional do direito ático, que associa força divina aos atos judiciais, fazendo com que juramentos e imprecções atuem como forças coercivas solidárias no processo judicial, senão mesmo determinantes. Lei religiosa e lei secular não se excluem, antes cooperam na realização da tragédia de Édipo, cada uma em seu âmbito de determinação, pois a descoberta da verdade trágica do protagonista não subtrai força aos atos institucionais por ele realizados enquanto ainda era rei em Tebas; as leis divinas não cessam de vigorar ou de ser respeitadas no momento em que Édipo passa a atuar à

margem dos recursos de interpretação numinosos, conduzindo sua investigação criminal com metodologia empírica; tampouco o triunfo final do poder divino significa um aniquilamento dos poderes e recursos institucionais figurados nos atos de Édipo como governante em Tebas, procurador da verdade jurídica. Ambos os processos de obtenção da verdade, numinoso e judiciário, produzem o mesmo resultado, com o qual se resolve a questão inicial. Há certas anomalias na complementaridade entre mito e verdade judicial, pois o mito favorece narrativas e convicções independentes dos fatos reais, mas na concepção do drama o mais importante é evidenciar a mesma verdade por dois caminhos, e produzir disto dupla consequência.

A coexistência de dois diferentes universos de poderes legislativos, atuando por vezes sobre o mesmo objeto, como é o caso das leis seculares e das leis religiosas, é manifestação não só do projeto sofocleano de uma ordem social e política em que se conciliam invenções humanas e piedade religiosa, mas também a imagem do que efetivamente ocorria no mundo histórico do século V ateniense, um mundo em que determinações religiosas poderiam conviver satisfatoriamente com normatizações humanas, seculares e institucionais. A laicização do mundo jurídico, político e institucional foi um projeto acalentado por filósofos (sofistas em particular) e por certas lideranças políticas, mas um projeto que contendia com afincadas tradições, e que nem sempre logrou impor-se nos embates históricos. Preservavam-se ainda, especialmente entre os estratos sociais mais expostos à oralidade tradicional, instrumentos de uma ética e de uma moral tributários de antigos costumes, sensíveis à religião e à piedade tradicional. Nenhuma reforma social conseguiu varrer do cenário ateniense a religião, os altares e templos dos Deuses olímpicos, cuja presença propiciava e garantia a prosperidade da cidade em todas as matérias – econômicas, jurídicas, políticas e sociais. A referência a uma potência divina atuante no coração da pólis, portanto, não é apenas uma imagem poética ou literária de Sófocles, mas a expressão de uma virtualidade histórica específica. Esta relação entre a lei divina superior e plenipotenciária, e a lei humana, subordinada mas com certa margem de autonomia, pode ser compreendida também em analogia à existência do indivíduo no ambiente da pólis democrática, ou seja, como uma imagem da própria relação de inclusão do homem em um universo legal superior, que o contém e que impele sua ação, tanto quanto a pólis igualmente o protege e defende como potência legisladora e como unidade cívica.

Quando se analisa a tragédia em termos de um conflito entre destino e liberdade, entre determinação divina e autonomia humana, produzem-se facilmente falsas questões e grandes equívocos. Em que pese o efetivo papel desempenhado pelos imperativos de ordem numinosa,

e o eventual conflito entre estes e a ação humana, destino e liberdade serão sempre termos impróprios para referir a complexa inscrição do humano no divino no drama sofocleano (e na tragédia, em geral), uma relação que não supõe nem a linearidade da subordinação absoluta, nem a aceitação de projetos de emancipação laicos ou ateísticos, antigos ou modernos. Além das figurações apresentadas por Dodds (1966) acerca da relação do homem e dos deuses gregos com o destino, uma boa imagem desta relação entre homem legislador, deuses legisladores e mundo legislado pode ser percebida na própria ordenação jurídica da pólis clássica, em que normas essenciais à vida política e civilizada exercem sua autoridade sobre o indivíduo e a coletividade, sem que a estes seja negado o poder de atuar e deliberar – até mesmo acerca destas normas que precedem sua atuação institucional. Na pólis clássica, a obediência e o respeito às leis são tidos como condições de viabilidade da ordem política, mas também a relação com estas leis é muitas vezes pautada por conflitos e impasses, expondo-se a natureza essencialmente problemática da convivência e da composição política e jurídica, em uma sociedade de estrutura participativa. Tal como a relação mantida com os Deuses e seu mundo legismétrico, a relação do indivíduo face à pólis e suas leis é uma relação feita a uma sob a estrita observância de leis superiores e sobre um terreno que exige ação imediata e, conseqüentemente, poder deliberatório. Não se trata, na Atenas democrática, de relação de subordinação ou servidão às leis, mas, primordialmente, de participação, onde cada cidadão ateniense “não apenas ‘aceita’ ou ‘suporta’ a sua medida cívica, ele realiza sua parte, ele ativamente participa na politéia da cidade” (Schwartz in Euben: 1986, 208).

A relação entre as leis da pólis e a ação do indivíduo (e da coletividade) pode ser, desse modo, vista como uma forma de articulação entre diferentes poderes análoga à articulação havida na tragédia sofocleana entre lei numinosa, do dáimon, e lei e ação humanas, do nomos e do logos, uma relação em que se salvaguardam a precedência e a supremacia de um poder fundamental, e a margem de ação e decisão próprias do homem como agente da história. Esta analogia nos permitiria ainda compreender algo mais das condições de inteligibilidade do cidadão ateniense, e reconhecer o quanto a proposição ingênua de que uma ordem religiosa determinista que se manifesta na tragediografia grega se apóia em uma concepção de mundo incompatível com a sofisticação da realidade histórica grega.

O equívoco interpretativo básico, e de amplo trauma hermenêutico nas Ciências Humanas, é resultado das estratégias da razão no embate mythos x logos, das pretensões do laicismo e do cientificismo em diversos momentos históricos entre o mundo antigo, o

moderno e o contemporâneo e da expressão de Mircea Eliade, que em um livro célebre (1956) opôs o sagrado e o profano. Não há este contraste. Há, isto sim, polarização e relacionamento dialético entre o sagrado e o histórico, sendo o histórico uma dimensão de ação humana individual e coletiva, na qual incluem-se diversas irrupções do sagrado, sem que se perca a referência positiva da dimensão histórica. É neste cenário que Sófocles e parte representativa de seus contemporâneos pensam os conflitos entre fontes jurídicas heterogêneas, a divina ou tradicional (thémis ou díke) e a laica ou convencionada (nómos).

Leis eternas

A pontificação do Coro no famoso segundo estásimo da tragédia Édipo Tirano de Sófocles (vv. 863-910), de que a ordem no mundo depende do vigor e potência de um mundo divino superior, um mundo com precedência legislativa sobre o mundo humano, põe às claras uma concepção central na própria estrutura do drama, que ilustra o modo com que é nele arranjado o problema da ação humana e seus recursos, e que revela uma reflexão sistêmica sobre a condição humana e suas realidades individuais, sociais e políticas. Há neste coro também a referência a um aspecto das tradições éticas e jurídicas que foi bastante problematizado na pólis a partir do advento da filosofia sofística, e que mereceu a atenção também de Sófocles, Eurípides, Tucídides, Platão, Aristóteles e outros: as leis não-escritas.

As “leis que marcham por sobre” (nómoi hypsípodes, v. 866), indicadas pelo Coro como fonte de direito ético e religioso, atuantes sobre a vida social e política, podem muito bem ser aproximadas das “leis divinas, não escritas e inquebrantáveis” (ágrapta kasphalê theôn nómima, Antígona, vv. 454-5) que regem o comportamento de Antígona em contraposição à polêmica lei funerária de Creonte. As leis divinas e não-escritas de Antígona são também eternas (Antígona, vv. 455-6), precedem e dominam a legislação humana, pois têm em seu ser o cunho de Zeus e da Justiça (Antígona, vv. 450-1)⁶. Seu fundamento é divino, mas sua aplicação é terrena, no campo prático da ação, e sujeita a colidir com determinações gestadas no mundo legiferante da pólis; atuam na fronteira entre religião e moral, sua dupla origem⁷. Ao contrário do Coro do Édipo Tirano, que defende não só a supremacia divina, mas também uma forma de relacionamento com este poder súpero (baseada na observância das verdades

⁶ Conferir também em outras tragédias de Sófocles: as “leis maiores” (mégista nómima), Electra, vv. 1.095-6, “leis antigas ou originárias” (arkhaíois nómois), Édipo em Colono, vv. 1.382, sempre ligadas à piedade, que é exortada tal qual nos “três mandamentos” em Filoctetes, vv. 1.441 ss. e Édipo em Colono, vv. 1.267 ss..

⁷ Cf. Romilly, 1989, pp. 83 ss..

oraculares), Antígona não quer mais do que zelar pela aplicação de costumes funerários tradicionais, ora interditados pelo tirano Creonte. Em ambos os casos, as leis divinas, imortais e afiançadas por Zeus, têm como escopo a defesa da validade social de práticas religiosas tradicionais, associadas a um pronunciado zelo piedoso.

Havia na Grécia antiga um conjunto de normas de natureza religiosa, espécie de exortações éticas e morais, já chamadas de “os três mandamentos gregos”⁸, de ordem prescritiva e não proibitiva, compreendendo basicamente os princípios de timân (honrar/cultuar) ou sébein (venerar com piedade) theoús (os Deuses), gonéas (genitores) e xénous (estrangeiros), eventualmente trocando-se sébein xénous por peíthesthai nómois (ser persuadido pelas / obedecer às leis), ou algo similar⁹. Foram uma vez referidas por Sócrates como “leis não escritas” (ágraphoi nómoi¹⁰), as quais, como elementos do mundo moral, eram “opostas às, ou ao menos fundamentalmente diferentes das, leis públicas do Estado e da comunidade” (Ehrenberg, 1954, 23); eram leis que se notabilizavam por serem não escritas, em uma cultura que desde muito cedo aplicou a escrita para a confecção de normas e códigos, e que no século V a.C. dispunha inclusive de profissionais habilitados a redigirem códigos escritos, tal como Protágoras, que teria escrito, por encomenda de Péricles, uma constituição para a colônia pan-helênica de Túrios¹¹.

Distinguindo-se das leis particulares, escritas em cada cidade e válidas em seu território, as leis não escritas eram respeitadas como princípios morais universalmente válidos, cuja autoria divina era garantia de eficácia punitiva para toda e qualquer transgressão¹². Propendiam a favorecer tradições arcaicas (filosóficas ou populares) ameaçadas pela nova moralidade do século quinto, e não é à toa que a democracia restaurada (após a derrota na Guerra do Peloponeso e instauração temporária de uma tirania, em 404 a.C.) após 403 a.C. interditará aos magistrados o uso, em qualquer situação, de leis não-escritas¹³.

Quando o Coro na tragédia Édipo Tirano fundamenta a piedade com referência a estas leis superiores e divinas (por analogia, também antigas, maiores e não escritas), serve-se de uma

⁸ Por Walter Headlam, apud Ehrenberg, 1954, p. 167.

⁹ O exame mais acurado deste material está no Apêndice A de Ehrenberg ao seu *Sophocles and Pericles...*, pp. 167-72.

¹⁰ Xenofonte, *Memoráveis*, IV, 4, 9 ss.; cf. William Harris, 1989, p. 76-7 e p. 90, e J.W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks* (Oxford, 1956), pp. 62-4, e J. de Romilly, *La Loi dans la pensée grecque* (Paris, 1971), 27-38, apud Harris, 1989, p. 90, n. 119.

¹¹ Guthrie, W.K.C., 1988, pp. 86 e 258-9.

¹² Guthrie, W.K.C., 1988, p. 134.

¹³ Guthrie, W.K.C., op. cit. pp. 130-2; Guthrie cita o testemunho de Andócides (*Me myst.*, 85) e as pontificações de Eurípides, defendendo as leis escritas como bastião de uma justiça igualitária (*Suplicantes*, vv. 429 ss.).

categoria bastante concreta, um recurso ideológico objetivo e identificável por leitores e espectadores como a defesa e salvaguarda de um âmbito de poder e de ordem que ultrapassa a humana condição mas ao mesmo tempo a defende. Embora de fundamento transcendental e sagrado, as leis não escritas visavam a salvaguardar com aval divino aspectos desprotegidos da vida histórica, frequentemente alheios ao teor das constituições (*polithéiai*) e leis (*nómoi*). Manifestações da majestade divina, as “leis não escritas” apresentavam-se como um núcleo de poder e de conhecimento que reclamavam do homem a posição definida pela atitude de piedade. Neste espírito ético, por mais que o acesso e a compreensão dos desígnios divinos sejam problemáticos, a única atitude eticamente recomendável é a atitude piedosa, que respeite o império dos imortais olímpicos, os venere nos templos e altares sagrados, e não os vilipendie com pretensões de autonomia absoluta, contrárias à natureza precária da condição humana.

Estas leis não escritas, mesmo que se considere sua aplicação também no campo da moral e dos costumes, relacionam-se com a idéia de um âmbito superior e transcendental de conhecimento, um fundamento soberano da verdade, do destino e de princípios que asseguram a viabilidade da vida social e política. O nome que sempre sanciona e garante estas normas transcendentais é o nome supremo de Zeus, seja acompanhado da Justiça deificada¹⁴, ou dito em seu poder hegemônico e fundador da totalidade¹⁵. Profecia e piedade encontram-se neste ponto para definir a supremacia fundante de um poder e conhecimento eterno e inabalável. No caso específico destas tragédias de Sófocles, pode-se compor o quadro da supremacia de Zeus não só por sua função de garante destas leis imperecíveis, mas também pela própria estrutura e totalidade dos dramas, composta de modo a atestar a força inelutável da moira divina, uma moira cujo (re)conhecimento precede, subjaz e sucede à ação.

Conclusão: a pólis moderna e piedosa de Sófocles

O quadro de valores históricos e culturais representado por Sófocles expressa a riqueza e a complexidade do momento histórico da tragédia grega, na Atenas do século V a.C., assim como algumas proposições autorais muito características, compartilhadas com milhares de cidadãos atenienses, sócios das mesmas tradições e expectativas do autor, destinatários da didática trágica. Neste plano, religião, democracia, vanguarda científica e tradição devem ser

¹⁴ Cf. *Antígona*, vv. 450-1; *Édipo em Colono*, v. 1382 e *Édipo Tirano*, v. 885.

¹⁵ Cf. *Electra*, v. 1097; também, quanto ao fundamento da totalidade, cf., e.g., *Édipo Tirano*, v. 904, e o terrível verso final de *Traquínias*, referindo-se às grandes mortes e dores recém contempladas: “*koudèn toutôn hó ti mê Zeus*”: (v. 1278 - “... e nisto tudo, nada que não seja Zeus.”).

conciliadas em um projeto de polis em que a força da lei e da ciência atue em concordância com os mistérios da religião – mistérios de Zeus e demais potências olímpicas e heróicas. A lembrança das leis não-escritas é a chave com que Sófocles abre as portas de um universo de valores que se via intensamente polemizado na polis. Estes valores incluem especialmente a religiosidade tradicional, abalada com as conseqüências as reformas de Clístenes nos cultos heróico e fúnebre (Jones, 1980), pressionada por argumentações racionalistas bastante prestigiadas na Atenas iluminista (Knox, 1971). A defesa da religiosidade por Sófocles não se dá através de proselitismo ou doutrinação, mas envolvida em uma visão mais ampla de humanidade e civilização, com a inteligência crítica, a ironia poética e a mestria dramática de um gênio artístico insuperável.

V – Referências Bibliográficas

- ADKINS, Arthur W. H. *Merit and Responsibility - a Study in Greek Values*. Chicago, The University of Chicago Press, 1960.
- AHL, Frederick. *Sophocles' Oedipus - Evidence and Self-Conviction*. Ithaca, Cornell U.P., 1991.
- ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. Tradução e comentários de Francisco Murari Pires, São Paulo, Hucitec, 1995.
- BOLLACK, Jean. *L'Oedipe Roi de Sophocle* (4 volumes). Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990.
- BOTTÉRO, Jean, MORRISON, Ken et alii. *Cultura, Pensamento e escrita*. São Paulo, Editora Ática, 1995, pp. 9-46.
- BOUZON, Emanuel. *O Código de Hammurabi*. Petrópolis, Vozes, 2003.
- BOUZON, Emanuel. *Contratos pre-Hammurabianos do reino de Larsa*. Porto Alegre, Edipucrs, 2000.
- BOUZON, Emanuel. *Uma coleção de direito babilônico pré-hammurabiano. Leis do reino de Eshnunna*. Petrópolis, Editora Vozes, 2001.
- BOUZON, Emanuel. *As Leis de Eshnunna*. Petrópolis, Editora Vozes, 1981.
- BUXTON, R.G.A. *Blindness and limits: Sophocles and the logic of myth*. In: JHS, vol. C., 1980, Oxford, Alden Press, pp 22-37.
- CAREY, C. *The second stasimon of Sophocles' Oedipus Tyrannus*. In: JHS, vol. CVI, 1986, Oxford, Alden Press, pp. 175-9.
- DODDS, E.R.. *On Misunderstanding The Oedipus Rex*. In: Greece & Rome, nº13, 1966, pp. 37-49.
- EHRENBERG, Victor. *Sophocles and Pericles*. Oxford, Basil Blackwell, 1954.
- EHRENBERG, Victor. *The Greek State*. Oxford, Basil Blackwell, 1960.
- ELIADE, Mircea. *Le Sacré et le Profane*. Paris, Gallimard, 1956.
- ERRANDONEA, Ignácio. *El Estásimo Segundo del Edipo Rey de Sofocles*. s/l, Eva Perón, 1952.
- EUBEN, J.P., ed. *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley, University of California Press, 1986.
- GERNET, Louis. *Droit et institutions en Grèce Antique*. Paris, Flammarion, 1982.
- GERNET, Louis. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris, E. Leroux, 1917.

- GOULD, John. *On making sense of greek religion*. In: EASTERLING, P.E. & MUIR, J.V. (Ed.). *Greek Religion & Society*. Cambridge, Cambridge U.P., 1985, pp. 1-33.
- GOODY, Jack. *A Domesticação do Pensamento Selvagem*. Lisboa, Ed. Presença, 1988.
- GREIFFENHAGEN, Gottfried. *Der Prozess des Ödipus*. In: *Hermes*, 94, 2, 1966, pp. 147-76;
- GUTHRIE, W.K.C. *História de la Filosofia Griega*. (vol. III). Madrid, Ed. Gredos, 1988.
- HARRIS, William. *Ancient Literacy*. Cambridge, Harvard U.P., 1989.
- HARSH, P.W. *Implicit and explicit in the Oedipus Tyrannus*. In: *AJP*, vol. LXXIX, 1958, Baltimore, The Johns Hopkins Press, pp. 243-58.
- HAVELOCK, E.A. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo e Rio de Janeiro, EDUNESP e Paz e Terra, 1996.
- JEBB, Sir Richard C. *Sophocles - The Plays & Fragments. Part I: The Oedipus Tyrannus*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher, 1966.
- JONES, John. *On Aristotle and Greek Tragedy*. Stanford, Stanford U.P., 1980.
- KAMERBEEK, J.C. *The Plays of Sophocles - Commentaries, Part IV: The Oedipus Tyrannus*. Leiden, E.J. Brill, 1967.
- KNOX, B.M.W. *Oedipus at Thebes*. New York, The Norton Library, 1971 (1957 - Yale U.P.).
- KNOX, B.M.W. *The date of the Oedipus Tyrannus of Sophocles*. In: *AJP*, vol. LXXVII, 1956, Baltimore, The Johns Hopkins Press, pp. 133-47.
- LEWIS, R.G. *The Procedural Basis of Oedipus Tyrannus*. In: *Greek, Roman & Bizantine Studies*, nº 30, 1989, s/l, pp. 41-66;
- LLOYD-JONES, Hugh. *The Justice of Zeus*. Los Angeles, University of California Press, 1971.
- MAZON, P. & DAIN, A. *Sophocle - Tome II: Ajax, Oedipe Roi et Eléctre*. Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- MARSHALL, Francisco. *Édipo Tirano – A tragédia do Saber*. Brasília e Porto Alegre, EdUnB e EDUFRGS, 2000.
- MEIER, Christian. *De la Tragédie Grecque comme art politique*. Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- MOSSMAN, J.M. *Oedipus' Self Conviction?*. *The Classic Review*, vol. XLIII, nº 2, 1993, pp. 238-9.
- NILSSON, Martin P. *Les Croyances Religieuses de la Grèce Antique*. Paris, Payot, 1955.
- OSBORNE, Robin. *Law in action in Classical Athens*. In: *JHS*, vol. CV, 1985, Oxford, Alden Press, pp. 40-8.
- PERADOTTO, John. *Disauthorizing Prophecy: The Ideological Mapping of Oedipus Tyrannus*. In: *TAPA*, nº122, 1992, pp. 1-15.
- REDFIELD, James M. *Nature and Culture in the Iliad - the Tragedy of Hector*. Chicago, The University of Chicago Press, 1975.
- RHODES, P.J. *Political Activity in Classical Athens*. In: *JHS* cvi, 1986, pp. 132-44.
- ROCHA, Maria Christina de C. F. *O discurso político no Édipo-Rei de Sófocles*. In: Félix, Loiva O. e Goettems, Míriam B. (orgs.), *Cultura Grega Clássica*. Porto Alegre, Editora da Universidade/Ufrgs, 1989, pp. 22-35.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La Grèce Antique a la découverte de la liberté*. Paris, Ed. de Fallois, 1989.
- SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus - Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York, Twaine Publishers, 1993.
- STINTON, Tom C.W. *Collected Papers on Greek Tragedy*. Oxford, Clarendon Press, 1990.
- TORRANO, Jaa. *O Sentido de Zeus*. São Paulo, Roswitha Kempf Ed., 1988.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 2002.
- VYGOTSKY, L.S. *Pensamento e linguagem*. São Paulo, Martins Fontes, 1987.